

## الفيلسوف ومدينة - الملة

حول التلخيص الرشدي لسياسة أفلاطون  
صالح مصباح  
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس

"وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمساكن المضلات بهذا الأمر الغالب. وطرق به إلى كثير من الخيرات. وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر. ورغبوا في معرفة الحق. وذلك أنه دعا الجمهور من معرفة الله - سبحانه إلى طريق وسط إرتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة". (إبن رشد. فصل الماقل)

نحن في هذه الورقة إنما نطمح إلى المشاركة في إستجلاء نواحي ما يمكن أن نسميه السياسة الرشدية (1) وذلك إنطلاقا من فكرة أصبحت الآن موضوع إجماع الباحثين في الرشديات مفادها أن تلخيص سياسة أفلاطون لأبن رشد لا يعد نشازا ضمن المتن (2) بل يجد فيه مكانه الطبيعي وسنحاول دون توقف كبير عند بنية هذا النص (3) أن نتبين ذلك عبر النظر في دلالة الأفعال المنهجية المركزية التي اخضعه لها إبن رشد وهي بالأساس : أ - حذف الكتاب الأول والكتاب العاشر : ب - تعويض الكتاب الأول بمقدمة مطولة هذا زيادة على وجود عديد الإستطرادات. بإعتبارها مؤثر نظري سياسي لموقف رشدي من أزمة نظرية تاريخية طالت الفكر السياسي والمسألة العقدية زمن فيلسوفنا. والفرضية التي يصدر عنها عملنا هذا هي أن حذف الكتاب الأول ناتج عن أزمة عقدية سياسية وكذا حذف الكتاب العاشر. أما تعويض الكتاب الأول بمقدمة فهو في تقديرنا رد رشدي عن أزمة الفلسفة السياسية في عصره. أما غياب ما عوض الكتاب العاشر فيدل في رأينا على حدة الأزمة العقدية وعجز الفيلسوف عن مواجهتها نظريا بأكثر فعل.

أ - فإذا نظرنا تفاصيل القراءة الرشدية فإننا نجد ما يلي ليس تناول إبن رشد لنصه / الموضوع خطيا مثلما أشرنا إلى ذلك أعلاه. بل أننا نجد حذفاً لأقسام. ونقلنا لأقسام من مواضعها إلى مواضع أخرى وشرحا لبقية النص. بالإضافة إلى إستطرادات يميل القاري. إلى أتباع إبن رشد في تصريحه حولها في بداية تلخيص سياسة أفلاطون إلى قبول قول فيلسوف قرطبة في بداية هذا النص من أن "غرضه إنتزاع الأقاويل العلمية المنسوبة إلى أفلاطون في كتاب السياسة وحذف الأقاويل الجدلية" (Aver- 1974.3 roes) ولكنه لا يلبث أن يلاحظ أن إبن رشد لم يكتف بتلخيص الأقاويل البرهانية من الأقاويل الجدلية. بل إنه عمد إلى حذف الكتاب الأول وبعض الكتاب الثاني وكثيرا من أجزاء الكتب الأخرى والكتاب العاشر. ونقل مقاطع من مواضعها وهذا ما يجعل معنى جدلي ملتبسا. إذ أنه في الموضع التاسع والثلاثين من مواضع الجنس في تلخيص الجدال انتهى إلى إن سقراط في كتاب السياسة ألزم "الخطأ ثراسوماخوس السفسطاني. وذلك أنه لما كان العدل ضد الجور. وجودة الإختيار ضد رداءة الإختيار" والعدل أشرف من الجور وجودة الإختيار أشرف من رداءة الإختيار ألزمه العدل والتكبت في أن وضع العدل رداءة الإختيار (إبن رشد 1980، ص 226). وهو ما يعني أن صفة جدلي غير مستقرة (4) فلننظر فيها ببعض الحذر!

لقد حذف إبن رشد في البداية الشكل الحواري الذي هو المعنى الأول للجدل

وهو الأقرب "شبهها بالمعنى الذي يقصده الجمهور" (ابن رشد 1980 ص 6) إذ أن الجدل عنده "إنما يدل على مخاطبة بين إثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع إتفق من الأقاويل" (نفسه 6-5) وحذف مضمون نفس هذا الكتاب لإنطلاقه من آراء (كيفالوس)المجرب والثري وآراء الشاعر (سيموندس على لسان بوليمار كوس) وهي أقوال جدلية لأنها أقيسة تحدث عن آراء مشهورة" (نفسه 15) محمودة عند الجميع أو الأكثر" (ابن رشد 1974 ص 12) "ذائعة" (ابن رشد 1980 / 43).

وببدو أن حذف الكتاب الأول بدعوى أنه جدلي (Averroes 1974,149) يمكن أن يفهم أيضا على ضوء ما ورد في كتاب الكشف حول مسألة العدل ذاتها. إذ أن البحث عن ماهية العدل يدخل ضمن دائرة "المسائل الجدلية" التي تبحث عن الجنس أي ذلك النوع من الطلب الذي يصاغ على نحو "هل كذا هو جنس لكذا" (ابن رشد 1980 ص 21). وهو ما يجعل ابن رشد يطرح في نص الكشف كل الخصومات الكلامية حول مسألة العدل ويكون من المنطقي جدا أن يلغي كل ما ورد في الكتاب الأول وبعض ما ورد في بداية الكتاب الثاني. ولعل مفتاح هذا الربط بين الكشف وما حذف هو أن ابن رشد يشبه صراحة المتكلمين بالسفسطائيين في سياق دحضه آراء المتكلمين حول "مسألة الرؤيا" (ابن رشد 1900 - 189) قائلا: "هذا شيء، فيما أحسبه - يسلمه المتكلمون من أصل ملتنا ويلزمهم تسليمه. وهو رأي سوفسطائي لأقوام قداماء مشهورين بالسفسطة". بل أكثر من ذلك يبدو أن ابن رشد رأى أنه لا فرق بين تناطح الآراء في نص أفلاطون المحذوف وبين الخلاف بين المذاهب الكلامية حول تأويل الآيات المتعلقة بالعدل والجور (نفسه 233 - 238) منتهيا إلى أن الله إنما يخلق الشر كما يخلق الخير سواء بسواء. بل إنه يريد ذلك من أجل صلاح العالم. "إن الحكمة الإلهية إقتضت ذلك وإن الجور كان يكون ذلك" (نفسه 235). ولعل أهم ما ينتج عن ذلك إستبعاد فكرة "القانون الطبيعي" التي يمكن أن نقول أن إرهاباتها قد بدت في نصوص المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن العقل كان أساس تقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع (محمود قاسم / ابن رشد 1900 - 93) (1) ويرتبط ذلك بغياب أي أساس غير إلهي للعدل ولكل ما يمكن أن يرتبط به، فينحصر النظر الرشدي في المسائل الفقهية إما في النظر في "أصول الفقه" أي "في الأدلة المستعملة في إستنباط حكم عن أصل. وكيف إستعمالها" (ابن رشد 1994 أ- 63) أو النظر في "مسائل الأحكام المتفق فيها والمختلف فيها بأدلتها" (ابن رشد 1988 ج 1 - 2) أي الوقوف عند تناول "المنطوق به في الشرع" أو ما يتعلق بذلك "تعلقا قريبا" مما يدخل ضمن دائرة ما إشتهر "وتحديد مواقع "الخلاف" و "الإتفاق فيها" وكل ذلك يقصى كما أشرنا كل نظر في أساس الفقه، وذلك لأن المسألة "بينة بذاتها" لوجود أصول تقوم مقام الأسر هي "الكتاب والسنة وإجماع الأمة ودليل العقل على النفي الأصلي" (ابن رشد 1994 أ 36) مثلما قال الغزالي من قبل. وإن كان ابن رشد يذهب في نص معاصر لنص المختصر (ابن رشد 1977 ص 195) إلى التخلي عن الإجماع قائلا: "وأما الإجماع الذي هو إتفاق أهل الملة وتواطؤهم على أمر في الملة فمستنده أيضا في الإقناع شهادة الشرع لهم بالعصمة. ولما شعر قوم بهذا قالوا إن خارق الإجماع ليس بكافر. وأبو حامد قد صرح بهذا المعنى في أول كتابه الملقب بالتفرقة بين الإسلام والزندقة قال لم يجمع بعد على ما هو الإجماع". وسيحسم هذا التردد في كتاب البداية نهائيا معتبر "الإجماع"، ليس أصلا من أصول الفقه (ابن رشد 1988 ج 1 - 4) وهو ما يوضح موقفه نهائيا وهو موقف يقوم على إعتبار الإجماع خارج دائرة الأصول.

إن غياب فكرة "القانون الطبيعي" هذه تظهر بوضوح. كما تبين ليوشتراوس. في تلخيص ابن رشد لنقوماخيا ( Averroes 1962 b, 243 A ) أين يرى أننا ينبغي أن نفهم أن قول المعلم الأول "و أما العدل المدني فبعضه طبيعي وبعضه ناموسي أما الطبيعي فالذي له قوة واحدة في كل مكان. ويظن به ذلك. أولا يظن. وأما الناموسي الذي أما في الابتداء فليس فيه اختلاف بهذا النوع. أو بنوع آخر" (أرسطو 1989 أ / بدوي 192) إنما يعني أن القانون الطبيعي لا يعدو أن يكون "قانونا طبيعيا وضعيا (strauss 1989,145) وهو ما يعني في الأخير نفي القانون الطبيعي لفائدة قانون إلهي يعاضده قانون وضعي ( conventionel ) قارن مع أرسطو. 1979 ب I, 13 وأنظر Strauss 1989 186 (م-5). ب- ويبدو أن إعتبارات قريبة تحكمت في الإلغاء الرشدي للكتاب العاشر الذي يتناول كما هو معروف في قسم أول مسألة الفن ومصير النفس في قسم ثان وإن ابن رشد لا يشير إلا إلى القسم الثاني : "إن ما يضمه الكتاب العاشر ليس ضروريا في هذا العلم.. [يقصد العلم المدني، ص . م] أنه مجرد قول جدلي أو خطي يضعه أفلاطون لتفسير خلود النفس. وحكاية يصف فيها السعادة التي تنتظر النفوس الخيرة والعادلة. وما ينتظر النفوس الشريرة. وقد قلنا غير ما مرة إن هذه الحكايات ليست لها قيمة. وإن الفضائل التي تنبنى عليها ليست فضائل حقيقية. وإن كنا نصفها بالفضائل فليس ذلك إلا باشتراك الإسم" (Averroes 1974,148) فصفة جدل تفهم هنا بمعنى أنه :

(1) يكرر أشياء قيلت من قبل حول موضوع الشعر (يشير إلى 1974,25 - 19) (Averroes) وبالتالي فلا حاجة لها في العلم المدني.

وإذا كان حذف الكتاب الأول يرتبط على نحو من الإنحاء بالمسألة الرابعة من مسائل أفعال الله في الكشف (في الجور والعدل) فإن إلغاء الكتاب العاشر (في قسمه الثاني على الأقل) يمكن أن يناظر مضمون المسألة الخامسة من نفس الفصل المتعلقة بالنظر في المعاد وأحواله والتي تمكن من فهم أن معنى "جدلي" هنا لا يتعلق بالمنهج لأن منهج الكشف هو كذلك جدلي بل إن معنى جدلي هو هنا عقدي بالأساس. زيادة على أن ماورد في الشرائع متعلقا بمسألة "خلود النفس" لا يعدو أن يكون في رأي فيلسوفنا مجموعة "شاهدات (...)" مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة" يقصد (ابن رشد 1955 - 239) المعاد. ولذلك يكتفي بقبول مجموعة مسلمات هي :

(1) "المعاد مما إتفقت على وجوده الشرائع. وقامت عليه البراهين عند العلماء." (نفسه 239)

(2) "إن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به" (نفسه 240) هي أفعاله

(3) إن تقرير هذه الأفعال كان بالشرعية التي "أمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت المقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني السعادة المشتركة" (نفسه 240)

(4) (إن الشرائع قد رتفتت على أن "النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك" (نفسه 241) و "إن للنفوس بعد الموت أحوالا من السعادة أو النقاء" (نفسه 243).

(5) هذا زيادة على كون "الكلام في أمر النفس غامضا جدا" (ابن رشد 1936 - 557) ولا فرق بين الفيلسوف في هذه الحال وبين الجمهور إذ أنه "وردت عندنا في

الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في إمكان هذه الأحوال. إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء. أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع (ابن رشد 1955 - 242). ويقدم ابن رشد في ثنايا ذلك مجموعة كبيرة من الآيات التي تدعم رأيه.

غير أن إلغاء الكتاب العاشر ليس فقط في رأينا لأسباب عقدية بل هو كذلك لأسباب سياسية تصرح بها الصفحات الأخيرة من تهافت التهافت. فباطراح المقال الأفلاطوني (وما يتبعه من أقوال مشرقية) تجعل نقض الغزالي للفلسفة بغير ذي مسوغ ويرفع عن الفلاسفة تهمة إنكار "حشر الأجساد" (ابن رشد 1923 - 580) لما لهذه المسألة من أهمية سياسية. إذ أن "الذين شكوا في هذه الأشياء. وتعرضوا لذلك وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع بالذات" (نفسه 585). أي أن الإيمان بالمعاد وبالْحشر ليست له أهمية عقدية فقط (عبادات) بل هو كذلك يمكن أن يكون أساسا عمليا - أخلاقيا - سياسيا (معاملات) يوجه نمط التدبير الذي يختاره الناس لتصريف شؤونهم: "إن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع" (نفسه 582). وفي هذا لا تفترق الحكمة عن الشريعة. إذ أن الإثنيين تذهبان إلى أن "الفضائل الخلقية" و "الفضائل النظرية" و "الصنائع العلمية". وإذا كانت الحكمة تنبه بعض الناس عقليا على هذه السبل فإن الشريعة تفعل ذلك "تمثيلا" (نفسه 585) لقصور الجمهور عن السبل البرهانية. هذا زيادة على "أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية" (نفسه 584). وهو ما سبق أن لمح له ابن رشد منذ جوامع الحس والمحسوس (ابن رشد 1972 - 89 - 90) (5)

ج - غير أن ما يطرح صعوبة هو أن الكتاب الأول قد عوض بمقدمة في حين أن مكان الكتاب العاشر ظل شاغرا. هنا لا بد من التأمل في دلالة هذا التعويض ثم في غياب ما يناظره.

يقدم ابن رشد في بداية نصه (5 - 3, 1974 Averroes) تصنيفا للعلوم هو ذاته التصنيف تالذي نجد في جوامع ما بعد الطبيعة (ابن رشد 1994 ة 29) وفي تفسيرها (ابن رشد 1986 ب / ج 1 ص 12) بل وفي أول نص نعرفه له أي مختصر الضروري (1994أ) وهو كآلافه المشاركة (الفارابي خاصة) يحدد العلم بالموضوع، على غرار أرسطو ولكنه يضيف غاية كل علم من العلوم. فموضوع العلم المدني الذي ينتمي له كتاب السياسة هو "الأفعال الإرادية" أما مبدأه فهو "الإرادة أو الاختيار" وهذا العلم "صناعة عملية (...). العلم فيها من أجل العمل" (1994 ج نفس الموضوع) ويسمى عمليا أنه "وإن كان يستعمل القياس ويبحث عن الأسباب فليس يستأهل أن يسمى علما نظريا لأنه إنما يفحص عن أسباب الأشياء وحدودها ليفعلها أهل الحق لا ليعلموها فقط كالحال في العلوم النظرية" (1986 ب نفس الموضوع). وبين أن ابن رشد يقحم النص الأفلاطوني عن وعي وقصد داخل المنظومة الأرسطية وذلك لأنه في المقالة الثانية من تلخيص السياسة لم يعتمد ما يقدمه الكتاب السابع من تصنيف للعلوم. بل أكثر من ذلك يذهب إلى حد قراءة تاريخية إذ يذهب إلى أن أفلاطون إنما وضع الرياضيات كمدخل لتلمعة النظرية نظرا لأن "المنطق لم يكن - في أيامه - قد أصبح علما" (Averroes 1974, 78) "أما نحن فإننا تملكنا "المنطق" هذه "الصناعة المعينة والمسورة" (1984 نفسه) في الفلسفة النظرية وكذا في الفلسفة العملية فلا يمكن إلا أن نبدا تربية الفلاسفة بالمنطق.

ولقد عوض ابن رشد الكتاب الأول بمقدمة حول العلم السياسي تربط بوضوح سياسة أفلاطون بنقوماخيا أرسطو وذلك لأن النص الأول ليس في رأيه إلا الجزء العلمي من العلم المدني، في حين يمثل الثاني جزئه النظري (4 - 1974 Averroes). لعل هذا ما يبرر أهمية فهم النص الذي بين أيدينا على ضوء التلخيص الرشدي لنقوماخيا ولكن إقتصار ابن رشد على بعض مقالات هذا النص وارتباط هذه الإشارات القليلة بإشارات الفارابي تتجعلننا نميل إلى العودة أساساً إلى المعلم الثاني خصوصاً وأن قراءة الفارابي لهذا النص وجهت كل القراءات اللاحقة (ابن باجة 1983، ص 197 ابن طفيل 1952، 62، بدوي 1979 أ - 118 - 183، (S.Pines, 1978). (6)

يحضر كتاب نقوماخيا بالحاح عند الفارابي، إذ أنه وإن كان يشير إلى سياسات أرسطو خاصة في إحصاء العلوم (الفارابي 1947، 128) عندما يحدد العلم المدني وأقسامه مشيراً إلى أن مضمون هذا العلم موجود في "كتاب بولتيقي وهو كتاب السياسة لأرسطو طاليس" وكذلك في "كتاب السياسة لأفلاطون" غير أننا لا نستطيع أن نبرر بوضوح التأويل السياسي لنقوماخيا عندما يذهب المعلم الثاني إلى أن كتاب "أرسطو المعروف بنقوماخيا إنما يتكلم على القوانين المدنية (...)" ولو كان الأمر فيه أيضاً على ما قاله فرغوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين، أنه يتكلم على الأخلاق، فإن كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني أبداً يكون كلياً ومطلقاً لا يحسب شي. آخر" (الفارابي 1968، 95). ويبدو هذا الربط الصميم بين الأخلاق والسياسة بوضوح كذلك في تعريف الفلسفة المدنية بأنها "علم وعمل" (الفارابي 1987، 224) تحصل بهما "معرفة الأشياء التي من شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل فيها". ولذلك يذهب الفارابي إلى أن الفلسفة المدنية صنفان: أحدهما به يحصل علم الأفعال الجميلة والقدرة على إقتنائها: به تصير الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم، وحفظها عليهم" (نفسه 49) أي العلم المدني الذي يمكن من معرفة الأشياء التي تمكن أهل المدن من تحصيل السعادة "بالإجماع المدني" (الفارابي 1985، 63) الذين يمكنهم من بلوغ الكمال الفردي كما الجماعي، إذ "أن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسطاً ما وإن ما يبلغ من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص، إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراده دون معاونته ناس كثيرين له" (نفسه 21).

ولعل هذا الحضور القوي للفارابي في بداية النص الرشدي يمكن أن يفهم بوضوح على أنه رد فعل رشدي أول على أزمة الفكر السياسي كما بدأت عند ابن باجة وعمقها ابن طفيل: الأول في تدبير المتوحد ورسالته الوداع ورسالته إتصال العقل الفعال بالإنسان، أما الثاني ففي رسالته الشهيرة، حي بن يقظان (S.Harvey 1992، 198 < 233 H.) (Fradkin 1992، 234 < 262)

د - يمثل ابن باجة بالفعل ولادة متأزمة للفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي. إذ أنه وإن مثل الفارابي بالنسبة إليه المرجع الفلسفي الأساسي إلى جانب أرسطو دون شك، فإنه مثل منطلق إبتعاد عن الفكر السياسي الهليني الإسلامي سيجذره ابن طفيل في حي بن يقظان.

تبدو الأزمة المذكورة منذ تحديد ابن باجة لمسألة التدبير، الذي يشدد فيلسوف سرقسطة على طابعه الإشكالي فيذهب إلى أنه "من الأسماء المشككة أبعد أصناف المشككة عن التواطؤ" (بن باجة 1978، 40) بل ويكاد أن يكون في رأي فيلسوفنا "مشتركا اشتراكاً محضاً، فالجمهور يقولونه بتشكيك وأما الفلاسفة فيقولونه باشتراك

محض. (نفسه 41). ويميز ابن الصانع بين أنواع عديدة من "التدبير" لا يعيننا منها هنا إلا "تدبير المدن" (نفسه) و "تدبير الإنسان المتوحد" أو "المنفرد" أو "النايت المنفرد" (نفسه 47). ولا يتوقف كثيرا عند التدبير الأول لأنه إما أن يكون "بالصواب" وعندئذ تكون المدينة المدبرة "فاضلة" تتميز بغياب كل ما يحتاج الإصلاح أي أمراض البدن وأمراض الاجتماع التي يداويها "القاضي" و "الطبيب" (نفسه 44) ويكتفي ابن باجة بالإحالة هنا إلى :

(1) أفلاطون الذي بين أمر تدبير هذه المدينة الكاملة "في السياسة المدنية - كتابنا (نفسه 41) الذي هو في رأي ابن باجة مبدأ كل "فلسفة مدنية"  
(2) أرسطو في المقالة السادسة من نقوماخيا التي تربط بين "التعقل" (نفسه 65) والمدينة الكاملة.

(3) هذا زيادة على كون المعلم الأول قد بين في كامل نقوماخيا "أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه. وإن آراءها كلها صادقة. وأنه لا رأي كاذب فيها. وأن أعمالها هي الفاضلة بإطلاق وحدها. وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلا فبالإضافة إلى فساد موجود" (نفسه 44).

(4) لقد لخص ابن باجة ذاته "في العلم المدني" (نفسه 40، 70) واستقصى (نفسه 65) "أمر المدنية الفاضلة جملة" (نفسه 95). كما يبين أن سيرة المتوحد في هذه المدينة لا يمكن إلا أن تتلاءم مع سيرة المدينة لأن "السيرة الأمامية هي الأمر الطبيعي للنفس" (نفسه 119). ولا مشاحة في رأيه أن "الإنسان مدني بالطبع" وأن الإعتزال على هذا النحو (أي بالطبع أو بالذات) "شر كله". غير أنه "بالعرض" أي في مدينة المال وفي الديانة الجماعية وفي مدينة التغلب" (نفسه 93) لا يمكن إلا أن يكون "نافعا" (نفسه 448). ولعله لهذا الأمر توقف ابن باجة طويلا عند مسألة "النوابت" في حين إكتفى أفلاطون (الجمهورية 25 ب 5) والمعتزلة (الجاحظ بالأساس) (السياسة المدنية، الآراء) بالألماح لها فقط.

ويمكن أن نقول بإيجاز شديد أن الفيلسوف في هذه المدن ينبغي أن يكون غريبا في كل تلك المدن. وأن يدبر أمر نفسه دون إكتراث بتدبير المدينة إذ عليه أن يكون غريبا في وطنه وبين أترابه وجيرانه. غريبا في رأيه. قد سافر بأفكاره إلى مرتبة أخرى هي له كالوطن (نفسه 46) وهذه المرتبة هي بالذات ما تسميه رسالة الاتصال (ابن باجة 167.1968) الذين منزلتهم عند ابن باجة منزلة الذين "يرون الشيء نفسه" (نفسه) فلذلك يلجأ لتوضيح ذلك إلى أمثولة الكهف الأفلاطونية التي يسميها "إلغازا" (نفسه 169) ليعتبر أن الاتصال هو نوع من الاتحاد فـ "من كانت له الرتبة الثالثة [رتبة السعداء] أشبه عند ذلك الشمس بعينها" (نفسه 171). إن السعداء يصيرون هم الشيء [ذاته] (نفسه 169) وهذه المرتبة هي التي سبق لرسالة الوداع (نفسه 114) إن إستثمرت حولها ما ورد في المقالة العاشرة - التي يسميها ابن باجة الحادية عشرة من نقوماخيا حول "سمو حياة التأمل والنظر" (أرسطو 1979 أ / بدوي 352، 353، 355-356).

وقد التقط ابن طفيل هذا "الإنحراف الفرادني الباجوي" (7) Individual de- (viation Rosenthal 1962, 160 - 173)

فاعتبر أن سلفه إنتهى إلى حال السعداء "بطريق العلم النظري والبحث الفكري : ولا شك أنه بلغها ولم يقضها (ابن طفيل 1959، 59) ولذلك كان لا بد من تعميق هذه

المسألة بتأثر خطي "الشيخ (الإمام) الرئيس أبي علي بن سينا" (نفسه 57) في "قصة حي بن يقظان" و "أسال وسلامان" "ففي قصصهم عبرة لأولي الألباب" و "ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد" (نفسه 66) وهذا ما يعني أطراح الإجتماع وطلب التوحد إذ أنه كما بين ابن سينا لا ينال طالب السعادة ضالته إلى متى نأى بنفسه عن الجمهور.

إن الصفحات الأخيرة من رواية ابن طفيل تمثل بحق تشخيصا عميقا لأزمة الفلسفة في مجتمع الملة وزمنها. وهي أزمة تظهر بوضوح في :

1 - إن العارف يستطيع بمفرده أن يحصل على كل المعارف التي يحتاج غيره إلى التربية للإلمام بها. بل ويصل خاصة إلى أكثر المعارف سموا وهي معرفة نظام العالم في تدرجه من الماهية الأولى وصولا إلى معرفة النفوس الفردية. كل ذلك لأنه "صقل ذهنه" فتأهل لتحصيل المعرفة الدقيقة والمحيطة.

2 - أما الجمهور فلا يمكن أن يحصل إلا معرفة رمزية. وخيالية تمثلها بدقة "مجموعة المثالات" التي سماها الفارابي من قبل "الملة" (8). ويقدم ابن طفيل هذه العلاقة في لقاء حي ابن يقظان بأسال - كما عند ابن سينا إذ يكشف أسال بسرعة أن العقل والنقل متفقان وأن الفرق بينهما لا يتجاوز نمط العرض وشكل العليم : ففي حين يلجأ "الدين / النقل / الملة" إلى الرموز والاستعارات الحسية التي يدركها جميع الناس. فإن الحدس يدرك الحق عاريا ساطعا مبهرًا. وهذا ما يدفع حي وأسال - حبا في الناس - إلى الالتقاء بسلامان قصد توصيل الناس ما عرفوه وما عقلوهم. غير أن هذا اللقاء - بالجمهور - لن يكون إلا لقاء الفشل إذ هو قد بين بوضوح إن لقاء الجمهور والحكيم هو من باب المحال. إذ أن الجمهور غير مؤهل لإدراك الحقيقة إدراك صافيا يقينا. فعلينا بالتالي تركه لمثالاته.

3 - اليأس من إمكانية المصالحة بين النظر الفلسفي والملة. إذ يعتذر حي عما تكلم به مع الجمهور. ويتبرأ منه ويعلن أنه "قد رأى مثل رأيهم" (نفسه 130) وينفصل في ذات الوقت عن النظر العقلي وعن "إلتزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة..." طلبا لـ "درجة السعداء" (نفسه 130) بالتزام طريق الولاية. إذ تنتهي القصة كما يلي : "طلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولا حتى عاد إليه واقتدى به أسال حتى قرب منه أو كاد وعبدا لله بتلك الجزيرة، حتى أتاهما اليقين" (نفسه). ولأن الأمر إستقر على هذا النحو فقد هاجم ابن طفيل بحدة العقلانيين - لعله يقصد ابن رشد كذلك إذ أن مخاطبه الأساسي هنا هو ابن باجة - إلى حد تشبيههم بـ "الخفافيش" (نفسه 116) الذين يدبرون نحو الظلمة إتقاء شر النور

هـ - أما ابن رشد فيخصص كل المقالة الأولى لتربية الحراس - Aver- 1974,15 (roes) 70 و المقالة الثانية لتربية الحكام (نفسه 72 - 101). والأساس الذي ينطلق منه ابن رشد بعد التذكير ضدا على ابن باجة وعلى ابن طفيل خاصة، "بمدنية الإنسان" هو التفاوت بين قدرات الناس العقلية (نفسه 36 - 37) الأمر الذي يحتم تعدد سبل التربية فيكون الإقناع الخطي والشعري ملائما "للعمامة. في حين تستعمل الأقيسة الجدلية لتربية الحراس. وأخيرا يتوسل البرهان في تربية الخاصة. وهو ما يطابق بوضوح ما ورد في فصل المقال وكذلك في الكشف عن مناهج الأدلة، من تصنيف الناس إلى "خطابين" وطريق "تصور" تقوم على مثال الشيء". (نفسه 55). أما قمة الهرم فيضع فيها ابن رشد أصحاب الطرق "البرهانية" أي الذين يعرفون "الشيء نفسه" (نفسه وهؤلاء هم

البرهانيون بالطبع والصناعة "أي" صناعة الحكمة" (نفسه 58).

إن ما يهمنا هنا هو أنه وإن كان موضوع هذين الكتابين عقديا، فإن التصنيف هو ذاته الذي نجده في شرح سياسة أفلاطون والذي يساعد على فهم البرنامج التربوي الرشدي الذي ليس السياق مناسباً للتفرع فيه إذ يتطلب ذلك التوقف عند كل المقالة الأولى (التي تمثل نصف الشرح). (70 - 3, Averroes 1974). والمقالة الثانية. نقول باختصار شديد إن مفهوم التربية السياسية يجعل ابن رشد ضمن منزلة متفردة فهو، من جهة يستعيد الأفكار الفارابية حول الملة وقيمتها بالنسبة إلى الجمهور ولكنه يعمق هذه المسألة وذلك يجعل الملة ليست شبيهة بالفلسفة فقط بل هي صالحة للجمهور أساسا. وهو من جهة أخرى يرفض التوحيد الباجي والعزلة الطفيلية وبذلك يتفق تماما مع ابن ميمون في كتاب دلالة الحائرين في الإنحياز إلى الفارابي (L. Strauss, 1989, Passim).

و- يقدم ابن رشد في تلخيص سياسة أفلاطون أكمل تناول أنتجه الفكر العربي الكلاسيكي لهذا النص. لا شك أن حكما كهذا يمكن أن يفاجئ. المطلع على الفكر السياسي الوسيط. غير أن المقارن لتعامل فيلسوف قرطبة ومراكش بعمل سابقه سيظهر له أن تناوله لنص أفلاطون كان متبعا لنفس الروح النظري الذي ساد كل شروحاته: العودة إلى النص ذاته وإطراح - قدر الإمكان - ما تراكم من شروحات، تماما مثلما فعل مع نصوص المعلم الأول. ولذلك فإننا نعتبر أن العلاقة بين ابن رشد والفارابي شائكة جدا - فيما يخص نص السياسة هذا: إذ أن ابن رشد يتبع خطى الفارابي في عديد التفاصيل، ولكنه يبتعد عنه في الخطة العامة: فإذا كان الربط الفارابي بين السياسة و الأنطولوجيا واضحا في كتابي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية. أين تجد السياسة أسسها في الأنطولوجيا وفق بنية أفلاطونية واضحة: "فمبادي، الموجودات" هي تقي صميمها أسس السياسة: فالواحد هو المبدأ الأول، وكونه لا يعقل إلا بذاته هو المبدأ الثاني، والتراتب بين الموجودات هو المبدأ الثالث، وهو تراتب سيمكن تنازليا من النزول من "مدينة الله" إلى "مدينة الإنسان" أنطولوجيا، ومن الصعود من الثانية إلى الأولى معرفيا بل ومن تنظيم الثانية سياسيا وفق الأولى باعتبار علاقة التناسب التي تربط الأولى بالثانية. إن كل تلك الأنطولوجيا غائبة عند ابن رشد، ولذلك فإنه يلتصق ببنية نص السياسة، إذ لم نقل بروحه، إذ أن فيلسوف قرطبة ومراكش قد فهم النص الأفلاطوني باعتباره نصا في العلم السياسي، ولذلك فإنه ربط بين كتاب أفلاطون من جهة وأخلاق نقوماخيا أرسطو من جهة أخرى، وإن أعطى أهمية للكتابين السادس والسابع الذين يعتبرهما معاصرونا أساس بقية الكتب: من جهة كون الكتب الأولى 1 - 5 تمهد لهما واللاحقة 8 - 9 - 10 تنتج عنها. ولذلك فإن ابن رشد لما سبق ذكره لا يمكن إن يعتبر النص الأفلاطوني طوبى، ولعل ذلك ما يفسر كونه إحتفظ بأكثر الأقسام تطرفا ألا وهي شيوعية النساء والأطفال، إذ أنه فهم أن ما قدمه أفلاطون من برنامج تربوي ليس بعيدا عن كل تطبيق.

إن جملة التنقيحات التي أشرنا إليها تضاف لها مادة معرفية تعود أساسا إلى أفلاطون والقرآن والتاريخ الإسلامي (9) أو إلى أفلاطون وأرسطو والفارابي (10) تجعلنا نقول أن ابن رشد يقدم في السياسة تفكيراً أرسطيا - فارابيا يخضع لقواعد إستكشاف أفلاطونية داخل مناخ تاريخي إسلامي (11). وإن النص الرشدي يؤشر لأزمة علاقة الفلسفة بمدينة الملة ومحاولة لحل ينفصل عن الحل الذي ارتأه ابن طفيل وابن باجة



قبله لاستئناف نظر الفارابي بعيدا عن المتكلمين و "تشغيبيهم".

### الهوامش :

(1) تشكو المسألة السياسية عند ابن رشد إهمالا شديدا لدى الباحثين في الرشديات. إذ لا تتجاوز الدراسات الهامة في هذا القسم من المتن الرشدي - نظرا ومراسا - أصابع اليد الواحدة : فقد كان كتاب السياسة منطلقا لدراسات محدودة نذكر منها : Erwin I.J. Rosenthal, 1953 246-278 ; Dr. Erwin Rosenthal, 1934, pp/ 737-744 ; Erwin I.J. Rosenthal, pp; 175-209 ; Charles E. Butterworth, 1986 ; Muhsin Mahdi, 1978, pp. 91-90. وانظر كذلك. Oliver Leaman: 1980, p. 167-181 وهو قصور ناتج في رأينا عن إهمال:

(أ) صادر عن إعتبار أن ابن رشد - الذي لا يعدو أن يكون إلا الشارح الأكبر "لأرسطو لا يخرج عن ذلك حين تناوله بالتلخيص سياسة أفلاطون (أو جمهوريته كما نقول اليوم).

(ب) إهمال يعود إلى إعتبار نصوصه العقدية (الضيمة، الفصل الكشف والتهافت) غريبة عن كل نظر سياسي.

(ج) إهمال مرده الفصل التام بين فقه بداية المجتهد والمسألة السياسية عند ابن رشد

(د) المرور من الكرام على الإشارات الرشدية إلى سياسات عصره أو إلى التجربة التاريخية لأمتيه، إذ يجد ابن رشد أمثلة عديدة في زمانه ينطبق عليها ما يصف به أفلاطون المدن غير الفاضلة. ويتحدث تارة عن "هذه المدينة" وتارة عن "هذه المدن". وهذا الفرق بين صيغة المفرد الجمع هام جدا لفهم رأيه فهما صحيحا. وقد تعني عبارة "هذه المدينة" في الشرح مدينة الكرامة، أو المدينة البدالة (أي تقوم على اليسار والثروة. أو المدينة الجماعية أو مدينة التغلب. أو المدينة التي تحكمها قلة. أو قد تدل عبارة "هذه المدينة" على المدنية التي يؤسسها أفلاطون في "الجمهورية". ويتحدث ابن رشد عن "المدينة التي وصفناها بالقول" (Averroes 1974,64) وترد عبارة "هذه المدينة" مقارنة لعبارة "هذه المدن". والقصد من ذلك هو إبراز الفرق بينهما وكان ابن رشد يعرف "هذه المدينة" حق المعرفة. ويعرفها كذلك الذين يخاطبهم وقرأوه. فهي المدن التي توجد في الواقع. لا في القول؛ فهي المدن "التي لنا" (نفسه 84).

(هـ) وأخيرا غض النظر عن عديد النصوص التي يظهر فيها فيلسوفنا بمظهر من يقدم نصائح محددة "لأصحاب الوقت". مثل نهاية تلخيص السياسة وخاصة النص التالي من فصل المقال: "وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب (التشديد مني ص.م). وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق. وذلك أنه دعا الجمهور من معرفة الله - سبحانه - إلى طريق وسط إرتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة". (ابن رشد 1986 أ النهاية).

(2) يبدو أنه من الأحرى التذكير بادی. ذي بدء. بأن تناول كتاب ابن رشد حول سياسة أفلاطون (1974 \* Averroes) عسير من جهات عديدة:

أولها فقدان أصله العربي فما وصلنا هو الترجمة من العربية التي قام بها صمويل بن يهودا (Samuel ben Jehuda) في بداية القرن الرابع عشر (1320 / 1321) وقد

حفظت في ثمانية مخطوطات تتفاوت من حيث الكمال والنقص. واعتمدت هذه الترجمة أصلاً في تلخيص بالعبرية وضعه يوسف كاسبي Joseph Caspi سنة 1321. وفي ترجمات أربعة أ) ترجمة لاتينية صاحبها اليا دال ميديغو Elia del Medigo سنة 1491، وقد قام بها ليوحناييكو ديلا ميرندولا Giovanni Pico della Mirandola ب) ترجمة لاتينية أخرى قام بها يعقوب مانتينوس Jacob Mantinus سنة 1539 للبابا بولس الثالث

ج) ترجمة إنجليزية أولى وضعها أروين إ. ج. روزنتال Erwin I.J. Rosenthal سنة 1956 وطبعت ثانية سنة 1969

د) ترجمة إنجليزية ثانية لـ رالف لارنر Ralph Lerner سنة 1974 وقد اعتمدت في هذا العمل هذه الترجمة بالذات. وهذا الوضع للنص هو ما يجعل الباحث عديد المرات غير آمن عند الجزم برأي ما حول مضمون الشرح الرشدي للنص الأفلاطوني. وثانيها أننا لا نستطيع الجزم إن كان ابن رشد قد إنطلق من ترجمة لنص أفلاطون أو تلخيص قالينوس المحفوظ في ترجمته العربية. وهو ما يعقد كل تقويم لعلاقة ابن رشد بالنص الذي يتناوله. وثالثها الصعوبات الخاصة بكل تناول للإنتاج الفلسفي الوسيط عموماً - عربياً كان أم عبرياً أم لاتينياً - يرتبط بمسألة العلاقة بين المعنى الظاهر والقصد الباطن الممكن لنصوص أنتجت في "زمن الإضطهاد" وتطلبتم أصحابها "فن كتابة" خاص حسب الأطروحة الشهيرة لليو شتراوس (1989). راجع G.F. Hourani, 1959, pp.

وانظر كذلك Steven Harvey: 1992, p. 198-233. راجع أيضاً Muhsin 145- 158;

Mahdi, 1948, pp. 188-202 / Charles E.

Gorge F. Hourani (1961). 1976, p. 118-12750. وكذلك Butterworth 1975, p.

ونحن نجد تأكيداً لذلك عند ابن رشد عندما يقول مثلاً إن "التأويل اليقيني (صناعة الحكمة) لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور" (ابن رشد 1955، 33). وكذلك "لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه بل لكثير من الناس والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به لأنه كالمقاتل له" (ابن رشد 1936، 462). أما الغزالي من جهته فيمنع في الاقتصاد في الاعتقاد (تحقيق عادل العوام بيروت 1965) التصريح بالتأويل إلى العوام. ويقول ابن رشد عند تناول مسألة الذات والصفات: "الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الإعتراف بوجودها دون فصل الأمر فيها هذا التفصيل فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً. وأعني هنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية" (ابن رشد 1955، 76)

3) أننا لا نعرف جنس الكتاب هل هو حسب النمطية الرشدية مختصر أم جامع. أم تلخيص. أم شرح، أم مقالة؟ يبدو أن الإمكانية الأولى لا تستقيم نظراً لأنه يتعلق بنص محدد هو الجمهورية ثم لأن ليس له قصد تعليمي مثلما يظهر ذلك في جل مختصراته. وإذا كان الأمر وضاحاً بالنسبة إلى شكل المختصر فإن الأمر معقداً إذا نظرنا إلى هذا النص على أنه جامع خاصة وإن بعض المصادر القديمة تذكره بإسم الجامع بل إن ابن رشد يفتح نصه بهذه الصيغة: "إن القصد في هذا الكتاب هو تجريد الأقوال الجدلية (3، 1974 Averroes) "وينتهي بهذا القول" إنتهى هذا الكتاب و بذلك إكتمل هذا الشرح" (نفسه 149). وإذا ما قارنا هذه الخاتمة وكل المقدمة بالصيغة التي نجدها في

جوامع السماع الطبيعي (ابن رشد 1994 ب) فأنا نضطر إلى أبعاد وضع هذا الكتاب ضمن الجوامع جانباً إذ يقول النص الأخير "فإن قصدنا أن نعلم إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العملية التي تقتضي مذهبه. أعني أوثقها". ما فيها من مذاهب غيره من القدماء. إذ كانت قليلة الإقناع غير نافعة في معرفة مذهبه". وهو ما يمكن أن نقوله عن جمهورية أفلاطون مؤقتاً وسنرى لماذا وإذا ما واصلنا القراءة فإننا نجد ما يلي: "ولنبداً بأول كتاب من كتبه" وهذا ما لا نجده في نصنا. إذ أن نصنا يسقط مواضع عديدة. أما خاتمة السماع فتقول: "وهنا إنقضي القول في تجريد الأقاويل البرهانية من الكتب الأربعة من كتب أرسطو بحسب ما إشتطنا" في حين يقول في نهاية تلخيص السياسة: "أما ما ضمه الكتاب العاشر فليس ضروريا لهذا العلم (148، 1974 Averroes)" ولعل هذا ما يجعلنا نقول عن هذا النص أنه ليس جامعاً. هذا زيادة على عديد الإستطرادات التي لا نجدها عادة في الجوامع. وهذا النص شبيه كذلك بالتلخيص من جهة تكراره للكلمة قال. ولكن عدم إحترام ابن رشد لبناء كتاب أفلاطون يجعلنا نستبعد أن يكون تلخيصاً. وينسحب ما قلنا على مسألة أن يكون شرحاً إذ أنه لم يتبع نص أفلاطون كتاباً كتاباً وبذلك فليس شرحاً. ولا هو كان تناولاً مختصراً أي مقالة. لمسألة واحدة قصد تحديدها أو توضيحها أو تعميقها، أو لفتح رؤية جديدة حولها. إن هذا النص يكاد يذهب إلى ذلك عديد الشراح يكون هجيناً ولعل ذلك يعود في تقديرنا إلى أنه كتاب أزمة مثلما سنرى لاحقاً.

(4) ولعل ما يؤكد هذا السبب العقدي الإلغاء الرشدي للتيولوجيا التي وردت في الكتاب الثاني (378 b 383)

(5) هذا النص يتناول النبوة بطريقة تقترب من الأفلوطينية وهو كأنما يمثل في بادىء نشازا ضمن التصور الرشدي ولذلك فهو يحتاج إلى عناية خاصة إذ أنه مؤثر على أن المتن الرشدي ليس خلواً من الأفلوطينية كما تحاول القراءة المشائية لنصوص ابن رشد أن تبين.

(6) إن هذه المسألة لا يمكن الجزم فيها بتسرع لفقدان الشرح الفارابي لنقوماخيا ولأن التلخيص الرشدي لنفس هذا النص مفقود بالعربية ولا توجد له طبعه يعول عليها لا في ترجمته اللاتينية ولا في ترجمته العبرية.

(7) وهو ما لا توافق عليه القراءة الجديدة التي يقدمها 262 - 234 . H. Frad- 1992 . kin, مستثمراً في ذات الوقت أعمال ليوشتراوس وأعمال محسن مهدي.

(8) لقد سبق أن بينا (1996) في نص حول الفارابي إن الشأن السياسي الذي يهم الفكر السياسي العربي الكلاسيكي إنما هو في تقديرنا ملي أي ديني سياسي في ذات الوقت (Politico-religieux) وليس البتة فقهيًا - سياسيًا - حقوقيًا (politico juridique) وأن المعلم الثاني قد بين في كتاب "الملة"، أن هذه الأخيرة هي بالذات المجال الذي تتشابك فيه عرى السياسة والفلسفة والدين، وفضاء التفلسف العربي الإسلامي الحقيقي" انظر صالح مصباح "مسألة الملة عند الفارابي" في دراسات حول الفارابي (جماعي) منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية صفاقس- تونس 1995 ص 185 - 207.

(9) كما ركز على ذلك روزنتل في الجهاز النقدي لطبعته لنصنا وترجمته إلى الأنغليزية E.J Rosenthal, 1969

(10) ما يبين الجهاز النقدي الذي وضعه لرنز لرجمته للنص نفسه . Ralph Lern- 1974. er, وأعمال برتروث 1976 - 1985 - 1986 - حول نفس النص ). انظر كذلك S.Pinès.

11) الأمر الذي يجعل قول ماجد فخري : "وهكذا يبيت الكتاب الذي نحن بصدده المصدر الوحيد الذي يجد فيه الباحث بسطا وافيا ومحكما لفلسفة أفلاطون السياسة والأخلاقية، مقرونة ببعض أقوال أرسطو في الأخلاق خاصة. وتبيت دعوى الشبه القريب تبين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي باطلة، وتتبوأ جوامع سياسة أفلاطون للفيلسوف الأندلسي المركز الذي إحتلته المدينة الفاضلة تلك زمنا طويلا" (1986 ص 137)، غير مجانب كلياً للصواب.

## بيبلوغرافيا

(1) - مصادر :

(أ) ابن رشد (أبو الوليد)

1994أ] [الضروري في أصول الفقه (552هـ / 1157 م) تحقيق ج العلوي دار الغرب

الإسلامي بيروت.

1977]. [مختصر] السفسطة وجدل والخطابة. (552 هـ / 1157 م؟) تحقيق شارلز أ.

بتروث، نيويورك.

1994ب] [جوامع] السماع الطبيعي (554هـ / 1161م) تحقيق رفيق العجم، جيران

الجهامي، دار الفكر اللبناني بيروت.

1994ج] [جوامع] ما بعد الطبيعة (556 هـ / 1161م) تحقيق رفيق العجم، جيران

الجهامي، دار الفكر اللبناني بيروت.

1988] بداية المجتهد ونهاية المقتصد (563 هـ / 1168 م) (دار الكتب العلمية، بيروت

(2 ج).

1980] تلخيص الجدل (563 هـ / 1168م) تحقيق محمد سليم سالم الهيئة المصرية

العامّة للكتاب القاهرة.

1972] [جوامع] الحس والمحسوس (565 هـ / 1170) تحقيق صبي بلوميرج كامبردج

ماسوشيت / أمريكا.

1973] تلخيص السفسطة (569 هـ / 1174م) تحقيق محمد سليم سالم مطبعة دار

الكتب القاهرة.

1994] تلخيص كتاب النفس (569 هـ / 1174م) تحقيق الفرد عبري المجلس الأعلى

للثقافة - القاهرة

1960] تلخيص الخطابة (570، 571 هـ / 1175، 1176 م) تحقيق عبد الرحمان بدوي

مكتبة النهضة المصرية القاهرة.

1962 a Averrois cordubensis Paraphrasis in libros de Republica Platonis., (572 /

1177?) in Aristotelis opera cum Averrois Cmmmentariis., reprint ed.

Frankfurt am Main: Minerva III, 335B-367B.

(1956; 1969) Averroes Commentary on Plato's Republic. Edited With an Intro-

duction, Translation and Notes by E. I. J. Rosenthal. Reprinted with corrections Cam-

bridge.

(1974) Averroes on Plato's "Republic". Translated with an Introduction and

Notes, by Ralph Lerner; Cornell Universit Press: Ithaca and London.

(1962b) Averrois in libros Decem Nicomachiorum Expositio (572 / 1177?) in  
Aristotelis Opera Cum Averrois Commentariis ibid III 1 A - 160B

[1986] فصل القول في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (574 هـ / 1178 م؟) تحقيق  
محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت  
[1955] [الكشف عن] مناهج الأدلة في عقائد الملة (575 هـ / 1179 م) تحقيق محمود  
قاسم القاهرة.

[1936] تهافت التهافت (576 - 577 هـ / 1180 - 1181 م) تحقيق موريس بويج بيروت.  
[1986] تفسير ما بعد الطبيعة (588 - 590 هـ / 1152 - 1194 م) تحقيق موريس بويج  
بيروت ط 2.

ب - ابن طفيل (أبو بكر)  
[1952] حي بن يقظان نشرة أحمد أمين القاهرة  
ج - ابن باجة (أبو بكر)  
[1968] رسائل ابن باجة الإلهية نشرة ماجد فخري دار النهار بيروت.  
[1978] تدبير المتوحد نشرة معن زيادة دار الفكر بيروت  
[1983] رسائل فلسفية نشرة جمال الدين العلوي الدار البيضاء / بيروت. د -  
الفارابي (أبو نصر)

[1987] التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق سبحة خليفات عمان الأردن.  
[1985] تحصيل السعادة تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت  
[1948] احصاء العلوم تحقيق عثمان أمين القاهرة  
[1971] فصول منتزعة تحقيق فوزي النجار بيروت.  
[1968] كتاب الملة ونصوص أخرى تحقيق محسن مهدي، بيروت  
[1970] كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي بيروت.  
[1968] الجمع بين رأيي الحكيمين تحقيق البار نصري نادر بياروت.  
هـ - أرسطو طاليس  
[1979] أ الأخلاق النقوماخية ترجمة عربية قديمة تحقيق عبد الرحمان بدوي  
الكويت.

[1979] بـ الخطابة ترجمة عربية قديمة تحقيق عبد الرحمان بدوي الكويت  
و - (1982) أفلاطون في الإسلام جمع عبد الرحمان بدوي - بيروت -  
2 - المراجع

العلوي (جمال الدين) (1986) المتن الرشدي دار توبقال الدار البيضاء  
فخري (ماجد) ابن رشد فيلسوف قرطبة بيروت طبعة 2  
Renan (Ernest), (1867) : Averroes et l'Averroisme Paris  
Rosenthal (Dr. Erwin), (1943): Averroes Paraphrase on Plato's  
"Politeria" In: Journal of the Royal Asiatic Society. London, october, p. 737 744.  
Strauss (léo) (1989) Persécution et art d'écrire (1952) trad franc. Press pocket Paris.  
Rosenthal (Erwin I. J.), (1953) "The place of politics in the philosophy of Ibn  
Rushd". In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. XV, No. 2, p.

- Rosenthal (Erwin), (1958): "Der Kommentar des Averroes zur Politeia Platons".  
In: Zeitschrift Für Politik. Berlin/Zurich/Wien, p.38-51
- Hourani (G.F.), "Ibn Rushd's defense of Philosophy", in *The World of Islam: Studies in Honor of Philip K. Hitti*, London, pp.145 -158.
- Hourani (George F), (1961). *On the Harmony of Religion and Philosophy*.  
A translation With Introduction and notes, of Ibn Rushd's *kitab Fasl maqal* London 1976.
- Butterworth (Charles E), (1975): "New light on political philosophy of Averroes".  
In George F. Hourani: *Essays on Islamic philosophy and science*. Albany, p.118-127
- Mahdi (Muhsin), (1978): *Alfarabi et Averroès: remarques sur le commentaire d'Averroès sur la République de Platon*. In: *Multiple Averroès*. Les Belles Lettres, Paris, p.9-103.
- Pinès (S), (1978), "La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès: une réponse à Al-Farabi", in J.Jolivet (ed) *Multiple Averroès* paris. p 189 - 207
- Leaman (Oliver) (1980): "Ibn Rushd on Happiness and philosophy". In: *Studia Islamica*, Vol. LII, Paris, p.167-181.
- Mahdi (Muhsin), (1984), "Remarks on Averroes' Decisive Treatise", in *Studies in Honor of George F. Hourani*, State University of New York, Albany, pp. 188-202/
- Butterworth (Charles E), (1985) *Ethics and classical Islamic philosophy. A Study of Averroes Commentary on Plato's "Republic"*. In: Richard G. Hovavissian (ed): *Ethics in Islam*. Malibu, p. 17-45.
- Butterworth (Charles E), (1986) *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes Commentary on Plato's "Republic"*. The American University in Cairo Press (= *Cairo Papers in Social Science*, vol.9, Monograph1), Spring.
- Fradkin (Hillel), (1992): "The political thought of Ibn Tufayl" in Charles E. Butterworth (1992)(ed) pp234 - 262.
- Harvey (Steven)(1992): "The Place of the philosopher in the city according to Ibn Bajjah". In: Carles E/ Butterworth (ed): *The political aspects of Islamic Philosophy*. Cambridge/Mass., p. 198-233,